

الحداثة وإشكالية المرجع هشام جعيط أنموذجاً

أ.د. صباح حمودي نصيف (*)
رنا حسين جوشي

واقع الازمة، وهو ما نحاول تناوله في بحثنا هذا .

الكلمات المفتاحية: الحداثة – العلمنة – علمنة
الشريعة – علمنة الاخلاق – عقلنة الفرد –
عقلنة المجتمع – عقلنة الدولة

المقدمة

عاش جعيط مرحلة الاستعمار الفرنسي وما بعده، وهذا ما اثر و انعكس على طبيعة وملامح فكره، بحيث اخذت هذه المرحلة تتحكم في قراءاته للموروث الثقافي الإسلامي، لا سيما أن هذا المفكر اخذت تحركه بشكل خاص نزعة معادية للإسلام والحضارة الإسلامية، ومنها مسألة نقد الشخصية العربية والثقافة الإسلامية، لاسيما الأزمات التي عاشها المسلمون من خلال التركيز على التعمق في دراسة السيرة النبوية وشخصية النبي محمد (ص)، مستعملاً في ذلك (المنهج التاريخي) الذي تتداخل فيه جملة من العلوم (كالانثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الاديان المقارن،

الخلاصة

في بحثنا الموسوم (الحداثة وإشكالية المرجع هشام جعيط إنموذجاً)، اخذ هشام جعيط (١٩٣٥-٢٠٢١) بتتوير مصطلح (الحداثة)، لأنه وجد ان كل أفكارها التي انبثقت منها ماهي إلا عئونة للتراث الديني، لذا اخذ على عاتقه بأن يدون ذلك في كتاباته وبخاصة ما دار حول السيرة النبوية الشريفة وبما يتسق مع المنهج الاستشراقي الذي يستهدف بالأساس التأصيل للرؤى العلمانية التي ترى ان مستقبل الاديان يتجه الى اللادينية، لأن ذلك لا يتماشى مع (العلم والحداثة)، وهي الرؤية التي يتبناها جعيط، اذ اخذت رؤيته تتحدد من خلال فهم إشكالية (التراث والحداثة) ليحدد من خلالهما المصير العربي وكيفية تجاوز التخلف والانحطاط وإيجاد طريق يعود من خلاله العرب الى التاريخ ويساهموا في تفعيل دورهم الحضاري في المسيرة الانسانية للخروج من

(*) الجامعة المستنصرية/ كلية الاداب- قسم الفلسفة

والفلسفة)، حتى يتسنى له تقديم قراءة بعيدة عن التحليل الأيماني الذي يرى فيه محاولة لاغتيال الحقيقة التاريخية هذا من جانب، ومن آخر يرى أن (الإسلام) هو العنصر الأساس الذي يشكل الشخصية العربية والإسلامية، ولا يمكن الاستغناء عنه كونه عاملاً مهماً في بناء هذه الشخصية، وهذه مفارقة في موقفه الفكري رغم نزعه المعادية له ولكن الذي يعتقده جعيط أن الذي يجب تغييره هو ذلك الفهم الخاطئ للإسلام وللتاريخ الإسلامي الذي يحاول الكثير من المفكرين الإسلاميين قراءته قراءة إيمانية تغيب الحقيقة وتغالبها لتنتج لنا ثقافة إسلامية مأزومة خالية من كل علمية وموضوعية، ونتيجة لذلك فهو يختلف معهم، هذا الاختلاف ناتج في طريقة تناوله لمجمل هذه القضايا، لأن غايته من ذلك هو تقديم نموذجاً معرفياً جديداً متجاوزاً فيه التقليد من خلال رؤية حداثية تجديدية مع الالتزام بالموضوعية، ونتيجة لذلك اخذ جعيط بثوير مصطلح (الحدثة) (*)، لأنه وجد أن كل أفكارها التي أطلقت منها ماهي إلا عئونة للتراث الديني، وبما أننا لم نجد تعريفاً جامعاً لها يتفق عليه الجميع بدءاً منذ القرن السادس عشر وصولاً إلى فتوحات الفلاسفة في نظرية المعرفة، لكونها قضية تحولات الإنسان نحو ذاته وعلاقاته بالعالم، لذا أخذ على عاتقه بأن يدون ذلك في كتاباته وبخاصة ما دار حول السيرة النبوية الشريفة وبما يتسق مع المنهج الاستشراقي الذي يستهدف بالأساس التأصيل للرؤى العلمانية التي ترى أن مستقبل الأديان يتجه إلى اللادينية، لأن ذلك لا يتماشى مع العلم والحدثة، وهي الرؤية التي يتبناها جعيط، لأنه يرى أن هذا المستقبل الذي يتسم باللادينية يشمل الإسلام أيضاً، فضلاً إلى

اقراره مشروحاً فكرياً متكامل المعالم يروم من خلاله فهم المصير العربي واشكالية (التراث والحدثة) وكيفية تجاوز الانحطاط والتخلف، ولهذا فهو يحث لطريق جديد يعود من خلاله العرب إلى التاريخ ومن ثم يسهم في تفعيل دورهم الحضاري في المسيرة الإنسانية والخروج من واقع الأزمة، ولذلك عد جعيط أن سؤال (تراث الحدثة) ما هو إلا سؤال مصيري أو لنقل هو مسألة بقاء في الوجود التاريخي يعكس صراعاً مع ذواتنا وماضينا من ناحية وعلاقتنا المكتسبة والمتوترة مع الخارج – الآخر من ناحية أخرى، ونتيجة لهذا يرى أن (الحدثة) ما هي إلا قطيعة وتواصل وتفاعل مع قيمة وبناء المختلفة، من هنا أعاد تركيب المسار التاريخي لها، فأخذ يؤكد على ضرورة فهم مسارات التاريخ، لأن من خلاله يمكننا من استجلاء قوانينه وحركته والاهتمام بالخلفيات الفكرية والدينية والثقافية والانثروبولوجية، فليس المهم بالنسبة إليه الحدث، بل ما وراء هذا الحدث، هذا يعني أن الحدثة لديه تمثل مرحلة من مراحل تطور الإنسانية ضمن مسار التاريخ العالمي، والنتيجة اعتبر أنها ليست فقط مرتبطة ببروز الغرب الحديث الذي شهد تحولات فارقة على المستويات الفكرية والسياسة والاقتصادية والعلمية فحسب، وإنما هي تحول عميق في تطور الإنسانية جمعاء، ولهذا رفض أن تكون الحدثة منجزاً غريباً فقط، بل هي انبثت الفلسفة والعلم والمنهج التجريبي والفن والأدب، لذلك فهي قيم قبل أن تكون عناصر مادية ولا شك في أن هذه القيم تشكلت وبرزت إلى الوجود عبر مسار تاريخي شاق وطويل، ورغم كل ذلك هناك من اتهم مشروعه بتأثره بالمدسة الاستشراقية، وهذا ما يجعل أن فكر جعيط يتسم

(بالحيرة والتناقض) وفي الوقت نفسه يجعل رؤيته للنص الديني مثلاً هي قراءة من خارج سياقه، لأنها من أنتاج حقل معرفي مختلف تماماً عن الثقافة الإسلامية، مقدماً مشروعه الاصلاحى لتفادي التأخر العربي الإسلامي ولهذا تضمن البحث المحاور الآتية :

أولاً: الاصلاح (العلمنة)

يقدم جعيط مشروعا إصلاحياً يتمثل بـ(العلمانية)، كونها خلاصة لنظريته في التاريخ الإسلامي الى جانب التاريخ الغربي الحديث، اذ تعطي الاولوية (للعلمانية) كضرورة تاريخية مقابل حركات الاصلاح والفكر الديني، بحيث هذه العلمانية تسود العالم المتحضر وتكون فاصلة بين (الدين والسياسة) وبالرغم من انه ذو مرجعية تنويرية إصلاحية تعنى بمظاهر التخلف والتمزق التي يعاني منها الوعي الجماعي بين الدين وشؤون الدنيا فاتجه الى تقديم علمانية جديدة في اسلوبها، تفتح آفاقاً مع الإسلام بتعاملها وليست عدائية معه بحيث تستمد دافعها منه وذات شعور إسلامي، تسود العالم المتحضر متجاوزة النفعية التي رغبها المصلحون في الحداثة^(١) إذ يقول « صرح مصلحون كثيرون من ماضٍ قريب انهم من انصار الحداثة، في حين انهم مصريون على العلمانية، وقد ادعى كثير من علمانيين اليوم حق التلاعب بالإسلام، متسترين بقناع الاصلاح والرقى، في حين انهم يتمنون ضرب الإسلام»^(٢)، هذا يعني ان مشروع جعيط يذهب الى أن تحقيق هذا يكون بـ(الدين) وليس منفصلاً عنه، بعكس العلمانية فهي تعمل منفصلة عنه، ولعل جعيط مدرك أن مشروعه لا يتوقع له النجاح بسبب بنية المجتمع ومؤسساته المعقدة،

فضلاً عن أن قوله مبهم قد يرجع ذلك الى الظروف التي تعيشها بلاده الجدل بين (الهوية واللغة) وما نتج عنه من اصلاحات دينية في تونس بوساطة الدولة، ويؤكد ذلك بقوله « سيظل موقفنا مبهماً ومتضارباً وممزقاً دون شك من حيث المبادئ، هو قطعاً كذلك ان تفكيرنا عن الاسلام نابع من ثورة مزدوجة على العقلانية البدائية والذهنية المعادية للدين بصورة نسقية»^(٣)، بهذا تبنى جعيط العلمانية من جذور (العلمنة) في المجتمع العربي القديم بواسطة (الدين)، والعزم الإصلاحي واستلهامه من خلال القرون الاولى للإسلام، ومنفصلاً عنه بـ (التشريع) الجديد، أي إعادة التشريع وفق متطلبات العصر (تحديث دون الاعتماد على القديم) إذ يقول إن « الاستبداد الحربي الجهادي والشرعية التي بناها الفقهاء هي احكام كانت متناسبة مع العصور القديمة، بالرغم من أن الاسلام اكثر مساواة مع الحضارات الاخرى، كل هذا يتعارض مع قيم الحداثة من حرية وحقوق انسان وحقوق مرأة»^(٤)، هذا يعني ان الإصلاح لا يكون بتقليد الغرب او بالاستنساخ منه، بل بالاعتماد على العلمانية الجديدة في اسلوبها باستخلاص المقومات من التاريخ الإسلامي (رجوعاً له) لا اعتماد شيء جديد وجاهز من تاريخ الآخر (الغرب)^(٥)، فتبنى جعيط لهذه العلمانية جاء نتيجة استقراء للساحة العربية وتياراتها واتجاه الاغلبية نحوها فيقول « المجتمع العربي تطور باتجاه العلمانية بخطوات عملاقة وان كانت غير متكافئة، اذ تعمل السلطة السياسية على تطبيق اهداف مستقلة، وقد نفذت التصورات العقلانية الى دائرة التربية، في حين أن الشباب يبدي لا مبالاة واضحة اتجاه كل ممارسة دينية»^(٦)،

باعتبارها ممارسة أخذت تجتاح المجتمعات العربية، فضلاً عن الوضع الاجتماعي المتردي كان دافعاً له لإفراز مشروع إصلاحى بين (المجتمع والدولة) من جهة، وبين تجديد (الرؤية في الايمان) لتقديم رؤية شخصية لأسس المعتقد من جهة أخرى^(٧)، مدافعاً عن الإسلام الذي ظهر في (مكة) ضد أصحاب الرؤى (الاثولوجية) الذين يرون فيه ظاهرة بدوية، ولهذا فهموا أن رسالته تهدد لحياتهم المتمدنة، قبل أن يدركوا أن الإسلام خلافاً لذلك، وأبرز إنجازاته إنشاء (الدولة)^(٨)، لذا لا بد من قبول قيم الحداثة باعتبارها (سليلاً لا يقاوم) في المجرى الحتمى للتاريخ، اذ يقول انها «قفرة جوهريّة في تطور البشرية وليست مرحلة من مراحل التاريخ المحلي، فهي تطور عميق للإنسانية وقفرة ضخمة لا تماثلها إلا القفرة النيوليتية»^(٩)، المسؤولة عن إحداث التطورات الجوهرية العميقة في تاريخ الإنسانية وضرورة التمسك والأخذ بها ليلم بناء وتأسيس الوحدة العربية من خلالها، دون أن تفقد مجتمعاتنا العربية الإسلامية تقاليدها، بشرط أن يكون الأخذ شاملاً دون أخذ البعض وترك الآخر كما حدث في اليابان اخذوا التكنولوجيا والتقنية والتنظيم الرأسمالي للشغل، من دون احداث تغييرات كبيرة على الهياكل الاجتماعية والذهنية فهذه حادثة مرفوضة، فالمطلوب حادثة في مجموعها، أي حادثة الانسان لا حادثة الشي فقط حيث يقول «إن الفائدة الوحيدة في المثال الياباني انه دلل على امكانية جلب التكنولوجيا والتنظيم الرأسمالي للشغل، من دون إدخال تغيير كبير على الهياكل الاجتماعية او الهياكل الذهنية، صناعته صناعة توريدية موصفة بالمحاكاة الصرف، ثم ألصقت بالواقع، ولذا

فان المدنية لم تقتنف اثر الاقتصاد، والواقع ان فعل هذا التطور ممكن في الواقع العربي وفي المطلق، لكننا نرفضه لأننا نريد الحداثة في مجموعها أي حداثة الانسان لا حداثة الشي فقط»^(١٠)، وهذه ضرورة تقبلها بكل رحابة صدر وطمأنينة نفس والتمسك بقيمها (الحرية – حقوق الانسان والمرأة- الديمقراطية- الإنسانية- العقلانية) وغيرها، فكل محاولة لبسوغ الحداثة في الصين كما في العالم العربي بات بالفشل بسبب (المقاومة) اذ يقول «في الصين محاولة الإصلاح اخفقت بسبب مقاومة النسق الامبراطوري –البيروقراطي، والمقاومة في العالم الاسلامي أتت من صلابة دين موحى به وعن التأخر في القرنين السابقين وجمود المؤسسات السياسية (السلطان، الشاه، صغار الملوك والامراء)^(١١)»، ولهذا كان من اللازم تقبل الحداثة من حيث أنها قيم رفيعة حيث يقول «لا جدال في قيم حداثة رفيعة، وعلينا ان نأخذ بها، وان نقوم بتحول ثقافي كبير، ولا بد ان نأخذ اعتباراً لأصلها، بل فقط لوجه الخير فيها، واذا كانت القيمة الأساسية هي الحياة الإنسانية واحترامها، فكل ما يتعارض معها يفقد كل مصداقية، وهو شر لا أكثر ولا أقل بكل بساطة»^(١٢)، والأهم من كل هذا هي الرؤية (الواحدة) للحداثة بالنسبة لجعيط كونها ظاهرة كونية فمن الغلط القول «هناك حداثة غربية وحداثة إسلامية واخرى صينية واخرى هندية، او افريقية، فهي واحدة في جميع ابعادها، ان يجري الكلام عن الخصوصيات لحض قيم الحداثة، فهذا نفاق كبير وتضليل عظيم، بل والأعظم ليس فيها ما يهدد الهويات العرقية واللغوية والدينية والثقافية، بل العكس فهذا الإسلام مثلاً ينتشر اكثر فاكثر في العالم

بسبب الحداثة وليس للاحتجاج ضدها، انما بالطبع لكل ثقافة طابعها الخاص»^(١٣)، هذا يعني بحسب رأي جعيط أن أنتشار الإسلام يرجع الى (الحداثة) في الوقت الراهن، ولهذا يدعو الى التمسك بها وقيمها لإكمال انجاح المشروع الاصلاحى الذي يبدا بعلمنة (الشريعة) مروراً بالأخلاق ومن ثم (اسلمة الدولة)، وهذا يتضمن الاتي :

١ - علمنة الشريعة

الحداثة في الغرب قد فصلت بين (الدين والسياسة)، اما علمانية جعيط التي يسعى إليها لا تقطع او تفصل مع الدين او الشريعة، بل تسير مع خط سير الحداثة، هو مدرك تماماً ان العلمانية والشريعة الإسلامية لا تجتمعان(ايديولوجيا متناقضة)، فالعلمنة (إعادة تشريع) وفق الحداثة وقيمها بعيداً عن (المعطى الديني)، ومن ثم هي كما يقول جعيط «تقبل المرء أن يكون القرآن كلام مقدس، شرع في ظروف تاريخية واجتماعية معينة، وهو ما يبعث على رفع كل اتهام بالرجعية عن القرآن»^(١٤)، وهذا يعني بحسب رأي اركون أن وضع الإسلام بحد ذاته « ليس منغلقة في وجه العلمنة، ولكي يتوصل المسلمون الى أبوابها عليهم أن يتخلصوا من الاكراهات والقيود النفسية واللغوية والايديولوجية التي تنقل كاهلهم»^(١٥)، اذ يبين جعيط ان تطور الجانب(الذنيوي) على حساب الجانب(الديني) المقدس، قد يكون ذلك صعباً فيقول « لا ارتباط الدين بالماضي، هنالك عناصر كثيرة يتضمنها او يتشكل منها لا يقبلها العقل اطلاقاً، ولا حتى الفكر وذهنية الإنسان الحديث، فيبرز العلم والفلسفة والنقد التاريخي بديهيات تهاجم النواة الدينية ذاتها، من المعلوم

أن الكنيسة في القرن التاسع عشر تعرضت إلى الهجمات وعرفت كيف تدافع عن نفسها، فاندمجت في عصرها تدريجياً»^(١٦)، بالرغم من رأي جعيط بالقرآن بهذه الصورة إلا أنه يرفض ويدعو الى تجنب أن تكون (العلمنة) مطابقة لقيم الحداثة، ومن ثم تقدم على أنها (روح الفقه) وليست كأحد مكاسب الفكر الحديث، من خلال تزوير الحقيقة الدينية والتاريخية للإسلام، اذ يقول « كل محاولة في مجال العلمانية التشريعية تهدف الرجوع الى تأكيد ما نصت عليه الشريعة من حيث المبادئ، وتحويرها على صعيد النتيجة العملية يجعلها تكون قد بلغنا غايات التحديث لامحالة، فكل محاولة من هذا القبيل يجب تجنبها»^(١٧)، وهذا من وجهة نظره يعد تلاعباً واحتيالاً، ولهذا رفض تقديم (الفقه) وكأنه مطابقاً لمكاسب الفكر الحديث كحيلة (نفعية) للتخلص من مواجهة الحداثة بعدّها تجربة تاريخية حديثة (تاريخية العقل).

إذا جوهر استراتيجية هذه العلمانية بحسب رأي جعيط هو (علمنة الشريعة)، واحداث الإصلاح الضروري في المجتمع، فضلاً الى عدم الاكتراث فيما اذا كان هذا الإصلاح يتطابق مع (التشريع الديني)، او مع ما يرتضيه العالم الحديث،المهم (الضروريات المجتمعية) بعدها ضروريات اخلاقية، ويتم ذلك من خلال التحول الذهني وتحول القيم والمثل شاملاً في الأساس السلطات(التشريعية والنخب)^(١٨) اذ أن ضرورة اتباع المبادئ الغربية لابد ان يكون بالعمل والأخلاق واستتباط الأحكام (الاحوال الشخصية والحدود والديات)، ويتوقف العمل بالقديم الذي أصبح لا يتلاءم مع التقدم كونه ينتمي الى طبيعة قديمة، وضرورة الالتحاق بالدول المتقدمة عبر إعادة التشريع والعمل

بالمبادئ العالمية، في فضاء الأحوال الشخصية والميراث وجميع القوانين الخاصة بالأحوال الشخصية من زواج وغيرها، كل هذا يتم بإخضاعها لمقولات (العقل العملي)^(٩٦) وهذا لا يعني عدم الثقة بالدين، وهنا يقول «هو استدراك للعقل المشرع الذي يكون قد استرد كامل استقلاله الخلاق، ولا يعني انعدام أو نقضها لاحترام الكتب المقدسة، هذا التحرير هو أولاً جهد للوضوح والنزاهة الفكرية، ولا رغبة في خضوع الشريعة لرغباتنا ونزواتنا»^(٩٧)، السؤال هنا لماذا (إعادة التشريع) ؟

بحسب رأي جعيط ان هذه الإعادة ليست لإرضاء رغباتنا ونزواتنا وتلبية للطموح المادي، لأن الإنسان هنا لا يملك الحق، على اعتبار ان الشريعة من (الله) هذه حقيقة أكيدة، والقول عكس ذلك ينتهي الى أنه لا حاجة في ارسال الرسل وتوجيههم للناس، ولا حاجة للشريعة الالهية، اذ علمانية جعيط ما هي إلا تحييد للشريعة والانتقال الى قانون الإنسان (الوضعي) .

٢ - علمنة الاخلاق

نقصد بعلمنة الاخلاق بالفصل وإعادة التشريع من خلال التحرر من سيطرة الدين والأنفتاح بأفاق جديدة، (فالأخلاق) بالنسبة لجعيط ليست هي عادات وتقاليد وافكار مرجعها ليس الدين فحسب، بل الى (اللاوعي الجمعي)، وضرورة تحريرها إذ يقول « ينبغي ان يشمل هذا الانفصال مبادئ أخرى في الحياة الاجتماعية كالأخلاق، لأن الاخلاق الملموسة لا ترجع إلى الدين فحسب، فهي تجر عادات وتقاليد وافكار»^(٩٨)، لان الطابع البدوي على الشخصية العربية هو الباقي اثره الى هذا اليوم

وبنسب متفاوتة وحسب الاقطار والمراحل التاريخية، فعلمنة الاخلاق يعني تحريرها لفتح افاق التجديد في الحياة الأخلاقية ومنح اكبر قدر من المسؤولية (للعقل) الفردي، فضلاً الى فتح المجال امام صوت الضمير الداخلي لزرع جديد للقيم^(٩٩)، لان هذه التشريعات الجديدة تؤسس لنا نظاماً ديمقراطياً بحيث ترتبط بتحرر الفكر الفردي من أي سلطة غير سلطة الضمير الفردي^(١٠٠)، إلا أن دخول العلمانية قد يؤدي الى انهيار الأخلاق، لأنها تحرك الضمير الأخلاقي في أعماقه، اذاً فالتحرر يترك اثراً و (الأخلاق) تضمن التلاحم الاجتماعي وتحميته، لذلك فالدعوة الى الجديد لا تعني معارضة القديم فيقول «فليس المضمون معارضة القيم القديمة في بذورها المركزية لكونها ذات مدى كوني ابدى في جوهرها، يمكن حصول زرع جديد لقيم اهلها الإسلام في اطراف الضمير الاخلاقي حيث تتعدد سلسلة الممكنات»^(١٠١)، وعلى حد قول جعيط فمن حسن حظ أن يكون الإنسان بطبعه مخالفاً للدين وتعاليمه، لكن هذا لا يعني ان مخالفته مطلقة، بل عدم الالتزام التام، ولولا ذلك لسحقت الحياة، لا سيما وان للدين فضائل لا تعد ولا تحصى، وليس هذا فحسب، بل حتى الفضيلة يرى فيها فكرة ذات سلبية كبيرة لكونها مبنية على القمع والاندفاع الحيوي، لذا واجب مراجعتها وإدخال أنماط جديدة للعالم البشري، والفصل بين ما اراد الله وما تتطلب الحياة، لان العالم البشري بحاجة لإمكانيات جديدة ضمن متطلبات تفرضها فكرة الحرية ذاتها، اذ يتحقق كل هذا من خلال الاقرار بمبادئ مستقلة من دون ان يقع ذلك العمل ضمن المركب الإسلامي^(١٠٢)، ولا يتم ذلك بفترة قصيرة، بل يتطلب ذلك فترة من

الوقت للسيطرة على الدين، عندها يحصل التغير تدريجياً، لأن (الطبقة الدينية التحتية) لا تقبل التغير مباشرة كونها تمثل (نواة) كيان دين المسلمين وجوهر الأخلاقية، هنا يتطلب تأويلاً جديداً للدين مقترناً بمطلب (الحرية) فيقول « لان المرء لا يستطيع ان يتخلص من ماضيه الذي يصير عنصراً من عناصر الطبع ويندمج اندماجاً عميقاً في الشخصية الأساسية»^(٢٦)، هذا يعني ان كل ما دعت إليه العلمنة بإدخال الأنماط والسلوكيات لا يعني التخلي او تقليد الغرب بالاقتراس، بل أن نكون نحن ذاتنا دائماً، لان المبادئ الأخلاقية التي يتبناها الشرع تمتلك صفة كونية داعمة وغير قابلة للتغير رغم تغير الزمان والمكان، فالعدل مثلاً حسن أينما كان وفي كل وقت، ويرادفه الظلم لأنه قبح أينما كان وفي كل زمان .

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول أن جعيط تؤخذ عليه (علمنة الأخلاق) وفق الاهواء والرغبات (عقل فردي) وضمير داخلي، فهو ذهب الى الخلط بين (المبادئ الأخلاقية) وبين (التقاليد والأداب والأعراف)، لأن المبادئ الاخلاقية فطرية اودعها الله في الشريعة و تابعة للعقل الفطري، بالعكس من التقاليد والأعراف فتكون مكتسبة ومن التعاملات الاجتماعية (الفرد والمجتمع) .

٣ - علمنة الدولة (أسلمة)

بالنسبة للدولة في مشروع جعيط الإصلاحية نجد الوضع مختلفاً، فهو يدعو الى العلمنة في كل من (الشريعة والأخلاق)، اما الدولة فقد أراد رسم علاقة خاصة بها بحيث يجعل (الإسلام) ديناً (للدولة) بمعنى أسلمة الدولة، يؤكد ذلك في القول « يجب على الإسلام البقاء ديناً

للدولة، وأن تعترف به تاريخياً، وتهبه حمايتها وصفاتها»^(٢٧)، وبالرغم من ان العلمانية تؤكد على الفصل، وهذا ما حصل في الغرب بأن لكل من (الدولة والدين) مجاله، إلا أن للجعيط رؤية تختلف، بالنسبة للدولة العلمانية لا تعني أنها لا تهتم بمصير الدين، بل تعدّه مسألة خاصة، لأن الدولة عنوان الإسلام واستمراره، والتشريع بها ارتبط بأسباب النزول وحوادث معينة، هنا تصبح (العلمنة) إصطلاح للشخصية العربية والإسلامية وإغنائها، لينتهي كل هذا بالانسجام بين الدولة والدين (التشريع) من ناحية، والمجتمع من ناحية الارتباط بالحدثة^(٢٨)، مع ضرورة المتابعة للدولة بعملها وهنا يقول جعيط « في حالة قررت التلاعب بالدين لغايات سياسية او ادخال اصلاحات داخلية عليه، فيجب تجنبها، لأن الدين قضية تهم الأمة الإسلامية قاطبة»^(٢٩)، وهو هنا نجده متفقاً مع اقبال(*) في نظرته للتصور الكمال فيما يخص الدين وتفوق الدولة عليه فيقول « يرى اقبال ان العلمانية التركية أو ما يسمى النظرية القومية للدولة، تقدم تفوق الدولة على الدين، وهو يلاحظ أن الزمني والروحي في الإسلام يمتزجان أشد ما يكون الامتزاج، بمعنى أن الروحي وحده في أصل الأشياء^(٣٠)»، بالرغم من هذا الاتفاق إلا أن جعيط يرى (عدم صلاحية) لدولة اقبال ؟ اذ يقول « على المجتمع والدولة التحرر من ما وراثية دينية، تعتبر حقيقة وحدها، التحرر من كل عسف ايديولوجي...»^(٣١)، والسبيل الى ذلك هو استمرارية العلاقة بين (الدولة والمجتمع)، والحفاظ على وديعة مقدسة من دون الخضوع لها، لان الدولة هنا تتطور في نطاق عملها العادي داخل دائرة مستقلة، من خلال تطبيق القوانين المجردة السياسية

والمصلحة الاجتماعية، بل والأهم من كل هذا ضرورة توفر الحرية^(٣٢)، فيقول « أن تعدد الايديولوجية والذي تسمح من خلالها الدولة بحرية (الضمير الفردي) داخل المجموعة الإسلامية، من حيث أن الفرد له الحق في اظهار ايمانه (اولاً) وتأكيد ذاته (ثانياً)، وليس هنالك ما يدعو للخوف على الإسلام بأنه اصبح اقلية كما في المسيحية، لأن الإسلام خلافاً للمسيحية له طاقاته الحامية من بقية الايديولوجيات (ارض صلبة)^(٣٣) هذا يعني أن في المجتمعات العربية (العلمنة) تخص التشريع الذي لا ينبغي ان يقود الى انفصال (الدين عن الدولة)، لأنها بالاساس هي و عي التاريخ ازاء قوى النسيان (الدولة)، وهذا ضامن للدين على استمراره في الوجدان والتاريخ، فلاسلام خلافاً للمسيحية فالحامي لها (الكنيسة)، اما الإسلام فالدولة هي الضامن لحمايته^(٣٤).

من هنا نجد ان جمع جعيط بين الدولة والدين يعد تناقضاً، لان مهمة (الدين) هي رسم سياسة لسلوك الإنسان وضرورة الالتزام بالاطار العام الذي يقود ذلك السلوك سواء كان فردياً او جماعياً، لأنه يمثل قانوناً يضبط السلوك الإنساني ويحافظ عليه، اما العلمانية فهي تدعو الى التحرر من هذه الاطر والضوابط (الموراثية)، وتجه الى سن قوانين وضعية مادية تتناسب مع التطور والتقدم وما تقتضي الحاجة، وبالنتيجة ان الجمع بينهما قد يوقع الإنسان في كثير من الإشكالات التي تؤدي به الى الخروج من الاطار العام الذي يضعه (الدين).

ثانياً: نقد الشخصية العربية (العقلنة)

بما أن جعيط مفكر حداثي فهو يعي التضاد بين (فكرة الحقيقة الإلهية وقيم الحداثة)، التي تدفع الى إعادة التشريع وفق التطور في جميع الميادين، رافضاً تقديم (الفقه) مطابقاً (للحداثة) وقيمها بالعقلنة - أي اخضاع (التشريع) لمقولات العقل العالمي وتحرير المؤسسات من كل أعباء الدين، مبرراً ذلك ان الإسلام السابق له وقته، وعلى الطبقة الدينية التخلي عن الاحتكار الذي تفرضه على الحقيقة وهذا اذا تم فهو يعد اكتمالاً للمشروع^(٣٥)، وهذا يتضمن :

١ - عقلنة الفرد

يرى جعيط أن الإنسان العربي الجديد يجب إعادة هيكلته (تحديثه)، عبر التوجه للرقى والتقدم^(٣٦)، لان تحديثه يكون عبر الأبداع بثقافة مميزة، وتنمية المؤهلات الخاصة به باعتباره كائناً (متعقلاً)، مبدع ومفكر يمتلك الثقافة وحرراً بذاته داخل المجتمع عبر العلاقات المختلفة وبوجود السلطة، لذا عقلنة النفسية الفردية غير كافي، فلا بد من عقلنة النظام ككل (سياسي واجتماعي)، ولهذا يقول « عقلنة النفسية الفردية دون جدوى إن لم تدعمها عقلنة النظام السياسي والاجتماعي »^(٣٧) وذلك بالعمل والتنظيم، (فالعامل) من اجل التنظيم، (والتنظيم) للضمير الفردي، بهذا الاتحاد يتوقع (المعجزات)، فيقول « إن فوز الدين في الماضي نتج عن جمعه بين العمل من خلال التنظيم، والعمل في الضمائر الفردية، الدين يربط البشر ويلتحم بالدولة ويفرض العقائد، وينفذ الى اعماق الكائن ويصاحبه من المهد الى اللحد، ايديولوجياً وفردياً في نفس

الوقت»^(٣٨)، إذ ان الربط بين العمل (الجهد) والتنظيم (تربية الضمائر الفردية) ضروري، لحاجة الإنسان العربي المتعددة، ومنها الثورة التي تخدم الكثير من حاجاته والرامية الى إعادة هيكلة (الأنا) وتطويرها نحو (العقلانية) بتطويره من (لاعقلاني ولا مفكر) الى (عقلاني مفكر) مسؤول، أي إعادة (البنى) من خلال إدخال مؤسسات التقدم لتغيير البنى تغييراً موضوعياً شاملاً لجميع البنى (السياسية والاقتصادية والاجتماعية)^(٣٩)، لان تربية الفرد تعد معرفة ومن أهم السمات التي تتكون منها شخصيته (الشخصية العربية او الأساسية)، وبالتشخيص تتم معرفة العلاج المناسب وهنا يقول « ان الإنسان هو ذلك الواقع الحسي حقاً للتاريخ، وفسح المجال نحو تطور الفرد نحو الوعي والعقلانية هو الذي جعل كل فرد بؤرة مشعة»^(٤٠)، فافضل طريقة للتحسين من الوضع هي التربية الى جانب الدين والقانون (وسائل تنمية)، فلا يخفى أن هذا الإنسان العربي يقع عليه ضعف اجتماعي كبير ونقص في نضج (الأنا) وضعف في المدارك العقلية والمنطقية^(٤١)، ويمكن عدها سمات (ميراث ثقافي وذهني) بعضها دائم والآخر مكتسب ويقلل التطور، وللدين دور في تطويرها، وكذلك اجهاضها من كل محاولة تقدم، هذه السمات تمثل عاهات وانكسارات للشخصية العربية، او (الأنا) لجميع شرائح المجتمع، وتبرز كشخصية ممزقة بين الولاءات (الدينية) والشخصية، ولا مفر من هذا التمزق إلا (بالنقد) نقد الذات الذي يعول عليه بالضرورة بعد تغيير مسيرة الإنسان العربي، وكيف يكون ذلك الطرح ممكناً؟

والجواب يكون عبر النقد الشامل إذ يوضح جعيط ذلك بقوله « على النقد الذاتي ان يشمل

جميع العناصر، يفكك ويجزأ بشرط إعادة التركيب والسير قدماً على اساس الصدق والمودة، وما تفرقنا عليه من اشكال النقدية الجزئية ليس إلا جزئية متحيزة، وبالأحرى هي ابانة عن انخفاض في تقدير الذات في احسن الصور، وانقسام الأنا الجماعي يصاحبه الشعور بالنقص حتى في هذه الحالة يبقى اساساً من الحقيقة وينبغي علينا أخذه بعين الاعتبار في تحليلنا»^(٤٢)، إذاً فالمجتمعات العربية الإسلامية نجدها تعاني عجزاً عميقاً (للعقلانية)، وأي تغيير يحصل لها يؤثر على الهوية (الأساسية)، كما أن أي تغيير في المؤسسات فيها يكون مرهوناً بها نتيجة التفاعل داخل المجتمع سلباً كان ام ايجاباً، فهي رغم كل شيء تمتلك القدرة على (التنمية) ومنح معنى جديداً للمصير العربي الإنساني عبر الربط بين (المصير العربي والكوني)، من خلال انتقاء (الحداثة والتاريخ) معاً، ربط الماضي بر ابداعاته وكل لحظاته بالحداثة (يكون مكسباً كونياً بحيث يدفع بالحضارة الى الإبداع وإكمال المسيرة الإنسانية نحو التقدم^(٤٣)، فلا سبيل لذلك إلا بالانتقاء، لأن تلك الشخصية (الأساسية) عبارة عن مؤسسات (اولية وثانوية)، عدت الاولوية - انطباعات التربية الاساسية، والثانوية - رد فعل عن الاولوية إذ يقول « تلك الشخصية التي شيدت على تركيبة العدائية، والخوف من الإهانة، وعرف الشرف، شخصية قامت على بنية دينونيزية تفسر بعدة مؤسسات اولية منها (البنية القبلية) التي هي اكثر حسماً»^(٤٤)، فضلاً عن انها « صلبة، جذابة، وصامدة، بما يكفي لتفرض نفسها في كل وقت وفي اجزاء تامة او قطع صغرى على مختلف العوالم

...، تشكيل مشترك بين كل افراد ثقافة معينة، قاسم مشترك بين افراد المجتمع كافة لما يوحد سلوك الفرد، ليست سوى احد العناصر لشخصية الانسان الكاملة، وهي نتيجة فعل المؤسسات الاجتماعية في ذلك الإنسان^(٤٥) «، هذه الشخصية « أكثر من شعور هي هوية وأكثر من ولاء ديني او تراث ثقافي، واقل من مبدأ نهائي لكياننا، والاساس لحياتنا الاجتماعية، هي ايدولوجيا بمقدار عملها لأيدولوجيا الجماهير، تعني الانتماء الإسلامي^(٤٦)»، كل هذه المؤسسات لها دور في تحديد معالم هذه الشخصية، فضلاً عن (الدين) والفقه الإسلامي فلهما الجزء الأكبر في هذا التحديد، في حين يعد (تقديس الاولياء) مؤسسة ثانوية، عناصر سحرية ودينية وعقلانية، يختلف التركيب فيها بحسب الطبقات الاجتماعية والمستوى الثقافي، ومضمون تلك الثقافة، فالتنكر السحري موجود لدى جميع الطبقات الاجتماعية، ويمكن عده من الموانع التي يستنكرها الضمير الديني، ومن ثم هو قلق للأنبا، قدرة الله او الاعتقاد بها ابرز محاور هذه الشخصية ومؤسساتها الثانوية^(٤٧)، وبما أن هذه الشخصية تمتلك لعناصر لا عقلانية في تركيبها (العذائية) التي هي نقص واختلال في التنظيم الوجداني، وفراغ نفساني وفقدان بالأمل، لذا وجب ربطها بالمؤسسة التربوية لأثبات (الأنبا) وطمأننتها نحو العالم الخارجي، لاحتوائها على عناصر من الماضي وكذلك عناصر من القيم الأبدية، فهي عاجزة عن تحقيق المستقبل، ولا يكون ذلك إلا بالاتحاد بالعنصر القومي، عندها يكون لها شأن واسهام بقوة في المجتمع من خلال بناء مصير مشترك يكسر الاوثان ويقيم انبعاث لروح جديدة تتجاوز التناقضات القاتلة، أي أن يكون الفرد يقضاً وهنا

يقول « الفرد يقيظ الذي يعي ذلك يفهم ان العالم سيموت معه وان اعظم ما أعطي للإنسان هو ان يصل الى اعلى درجات المعرفة والأبداع، وان سلسلة طويلة تربطه بأبطال الانسانية، لشحد الهمم وعودة الروح وبزوغ الوعي^(٤٨)».

٢ - عقلنة المجتمع

يُعد (العالم العربي) مالكا لمعوقات التنمية (بنى ذهنية - تشريع ديني- شخصية اساسية) وغيرها، لذا هو بحاجة الى إصلاحات جذرية، وهنا قدم جعيط تحليلاً سيسيولوجيا لهذه الاعاقة بالافادة من نظرية ماكس فايبر (ت ١٩٢٠) في (الاقتصاد) إذ يقول « من المهم ان نذكر عظمة الرأسمالية في بدايتها بحيث لم تكن روح الاقداح البرجوازي كلمة ناقصة، كان لهذه الرأسمالية قواعد زهدوية وأخلاقية في الشغل ونوع من الطهر، ان نظرية فايبر معروفة وهي تربط هذه البنية الاقتصادية بمذهب كالفن، ذلك ان المذهب البروتستاني اقام مسافة متناهية بين الله ومخلوقاته، وان الخلاص غير مضمون بالمرّة في الآخرة، فصرف الإنسان حيرته في انتاج الثروات واصبح المشروع الدنيوي واجباً دينياً^(٤٩)»، جعيط هنا اخذ يوظف هذه النظرية في الاقتصاد على العالم العربي الاسلامي، ويقر بأن المجتمع العربي الاسلامي عرف علاقة جدلية بين (الرأسمالية والدين) إذ يقول « أن الشغل والتوفير والمتاجرة تقرب المخلوق من الخالق،... وان صنف الإنسان المقدام يختلط غالباً بصنف الإنسان النقي في الإسلام، وما يكتسي دلالة انه حتى حلول العصر الحالي كانت البرجوازية الحضرية والعقارية والصناعية والتجارية في آن واحد العنصر الأكثر تشعباً بالعقيدة وبحس

(فلا شك في ذلك، وان تكون تصورات هذه الدولة ذاتها في شكل معين من الديمقراطية العربية الموسومة بوجود الصراعات، أي استبداد من النوع الشرقي، فهو امر لا يمكن انكاره، فالتاريخ الثقافي الإسلامي خليط مركب مضطرب من الهلينية والفارسية^(٥٥) .

٣ - عقلنة الدولة

ان إصلاح البنى او ما يسمى (بالتنمية) هي ايدولوجيا عقلانية يفرضها كل مشروع تحديث، فضروري اقتران أي اصلاح حضاري (بايدولوجيا) والتي تمثل سلسلة من الخيارات (الاخلاقية والاجتماعية والوجدانية) بحيث تُسهم في قلب علاقة الانتاج، وتحرر الإنسان من الماضي، وترسم بيروقراطية الدولة، كل هذا يدفع بالدولة ان ترفض خيارها الرامي ان تصبح (برجوازية)، والعمل باتجاه تحرير القطاعات الاقتصادية، وعدم انتزاع الملكية الكاملة عنها، مع منح الاحتكار (الاقتصادي والسياسي) لها، جعيط بهذا المعنى يسعى إلى تفسير حركة الكيان الاجتماعي وادوار الدولة والبرجوازية مع البقاء على الدولة بوصفه محركاً لكل تحول وتحت الرقابة الشعبية^(٥٦)، وهذا لا يتم إلا من خلال التوجه نحو (العقلانية)، والتحرر والكشف عن مصير الكيان الاجتماعي، والانخراط في تنمية شاملة، بحيث تكون النتائج في مصلحة المجتمع، اذ يقول « المشروع الحضاري هو إصلاح الانسان، وقلب القيم وادخال حداثة اصلية تجاوز لقرون التعسف، ولكي يكتسي مشروع الحضارة قيمة، فانه يجب ادراجه في تصور اجتماعي واضح الحدود، وافراده بعد تحديده»^(٥٧)، اذ يُسهم هذا في تغير جذري في

التقاليد^(٥٨)، رغم ذلك فان البرجوازية لم تحقق نشر نمط نشاطها ذات الصفة (الاقطاعية) على كل المجتمع بالمقارنة بين (انكلترا والمانيا) ومراحل الرأسمالية وتقدمها، جعيط يرى أنه من ممكن أن يتحقق ذلك في اطار اللاعقلاني (التقدم)، وكذلك من الممكن ان يحدث (التعثر) في العقلاني، فإنكلترا كان تقدمها نتيجة الثورة الصناعية وهي عاشت اتم نموذج ولأكثر تقدماً للإقطاعية بالمقارنة مع المانيا التي عاشت لمدة طويلة تحت مبدأ (الدولة)، و اخر دولة استكملت التصنيع^(٥٩)، السؤال المهم هنا هل من الممكن ان يُجمع بين (الرأسمالية والاقطاعية) ؟

جعيط يرى انه من الممكن ان تجمع بينهما إذ يقول « لا يمكن للرأسمالية ان تكون بدون اقطاعية ...، البنيتين يترجمان عن النسق نفسه، او أن تنشأ نزعة تاريخية شاملة وحيدة، ...، لكن لا يمكن ان تنمو في كيان تاريخي دون ماض اقطاعي اصيل»^(٦٠)، وخير مثال على ذلك (اليابان)، فالرأسمالية لا تعد مجرد نمط تاريخي دون حضارة، فما تقدم اليابان إلا للعمل بجدلية (الداخل والخارج) معاً^(٦١)، هذا يعني ان المجتمعات العربية في أهم سماتها لم تعرف النمط (الاقطاعي)، وبالنتيجة لم تعرف الرأسمالية لتتبناها وهنا يقول جعيط « المجتمع العربي لم يكن اقطاعياً، فهو لم يتمكن من التعرف على الرأسمالية بفضل تطور داخلي، ولم يكن ليتبناها اليوم، فكل سياسة ترمي الى نموذج رأسمالي في هذا المجتمع على الطريقة الغربية، مصيرها سيكون الفشل»^(٦٢)، حقيقة الأمر عند النظر لهذا المجتمع يمكن القول انه يقدم (الدولة على المجتمع)، لان الدولة هي مصدر القوة على اعتبار أن المجتمع العربي الإسلامي قد تطور بمقتضى اولوية (الدولة

المصير العربي، وان احداث التوازن مهمة ليست بالسهلة في قيام دولة مستقلة وابداعية في الاقتصاد، وبرجوازية لا تقل عنها استقلالية وابداعية، من دون ان يستولي او يخضع احد الطرفين على المشروع الاجتماعي السياسي، فهذا هو طريق التحول الجذري حقا في المصير العربي، فعلى الدولة ان ترسي قواعد الثورة الاقتصادية وتبني البنية التحتية للمستقبل، والبرجوازية ان تتكفل بالحياة المعاشية^(٥٨)، فالدولة اذاً هي الوحيدة التي تملك قدرة النهوض الصناعي من خلال تحريك بتحريك المشاريع وبذل الجهود والأشراف على المنشآت عبر قدرتها التنظيمية، وبالمقابل البرجوازية يقع عليها أن تتقاسم القطاع الزراعي و قطاع الصناعات الاستهلاكية والتحويلية، وخلق ابتكارات جديدة، لا سيما وان هذا كله مرتبط قبل كل شيء بعقلنة الفرد، لأنه الشخصية (الأساسية) الذي له الدور الفعال في احداث التنمية، ورفع من مستواها عبر المؤسسات التربوية ولهذا يقول « يجب ايجاد روح جديدة رجال جدد، فالعنصر البشري السياسي الحالي غير قادر على إصلاح وظيفة الدولة لكي تسترد عقلها بسبب عاداته الذهنية، ويجب ان يخلف جيل مصلحي الدولة جيلا يكون من مشيدي الدولة»^(٥٩)، اذ ان اقتراح جعيط هذا يعد (نموذجاً شبه رأسمالي) يرمي من خلاله يُعد الأمل بالعالم العربي للسير نحو (أمة كبيرة) أمة عربية إسلامية على رأسها الدولة الممتدة من الخليج الى المحيط، وهنا يقول « دولة ديمقراطية او ذات مرمى ديمقراطي قائمة على هوية ثقافية قوية، عربية واسلامية معاً تمضي بجسارة على طريق تاريخي، أي طريق الحداثة، وطريق المساواة مع الاقطاب الكبرى

الآخري المكونة لمستقبلنا والتي يوجد بعضها اليوم، وسيظهر بعضها الآخر لاحقاً»^(٦٠)، وهذا لا يكون ممكناً إلا اذا ما تمت مراجعة ثلاثي مهم لمشروع العقلنة في المجال العربي (الدين، الإنسان، العلائق بين الدولة والمجتمع)، إذ يذهب جعيط الى القول « لن يتم أي شيء صالح في المجال العربي اذا لم تراجع ثلاثة عناصر رئيسية في وجوده : الدين وموقفه من المجتمع، والانسان ذاته وشخصيته، والعلائق بين الدولة والمجتمع»^(٦١)، هذا يعني ان هذه المحاور الثلاثة مهمة لكل عملية تجديد، من خلال تقديم رؤية جديدة (للإسلام)، والدعوة بظهور أنسان جديد (المعقلن)، وعلاقة الدولة والمجتمع، كل هذه تعد قفزة نحو الامام لرهان المستقبل، ويترك الباب مفتوحاً نحو مستقبل افضل .

الخاتمة

من خلال سير البحث توصلنا الى جملة من الاستنتاجات وهي كالآتي :

رؤية جعيط الى (الإسلام) تتحدد بأنه فاقد للقدرة على الابداع ومواكبة الحداثة، لأنه يتصف بالضعف السياسي، فضلاً عن انه لا يمتلك السلطة المركزية أو القرار الموحد، لأن فقداناً للسلطة المركزية جعل منه اسلام مشئت في دول متعددة، على الرغم من وجود المؤسسات والمراكز والمؤتمرات الإسلامية، إلا أنها لا تمتلك حق الالزام بالنسبة لأعضائها، لأن الإسلام يشكل بالنسبة لهم مجرد انتماء، وأغلب هذه الشعوب تكون مختلفة من ناحية اللغة والثقافة، لكن المسيحية (سلطة البابا) تمتلك مركز قرار موحد كما هو الحال في أوروبا وأمريكا .

اخذ جعيط بأثارة مصطلح (الحداثة)، لأنه وجد ان كل افكارها التي انطلقت منها ما هي إلا عنونه للتراث الديني وهذا ما بينه في كتاباته وبخاصة ما دار حول السيرة النبوية الشريفة وما يتماشى مع المنهج الاستشراقي الذي يستهدف بالأساس التأصيل للروى العلمانية التي ترى ان مستقبل الأديان يتجه الى اللادينية، لان ذلك لا يتماشى مع العلم والحداثة، ولهذا فهو يحث لطريق جديد يعود من خلاله العرب الى التاريخ، وهذا بدوره يسهم في تفعيل دورهم الحضاري في المسيرة الإنسانية والخروج من واقع الازمة، والنتيجة اعتبر جعيط ان سؤال (تراث الحداثة) ما هو إلا سؤالاً مصيرياً يعكس صراعنا مع ذواتنا وماضينا من ناحية وعلاقتنا المتوترة مع الآخر (الغرب) من ناحية أخرى، ولهذا اعاد تركيب المسار التاريخي لها، لأنها

بالنسبة له تمثل مرحلة من مراحل التطور الإنسانية جمعاء ضمن مسار التاريخ العالمي .

رفض جعيط ان تكون الحداثة منجزاً غربياً، لأنها تمثل قيماً قبل ان تكون عناصر مادية، ولا شك ان هذه القيم قد تشكلت وبرزت للوجود عبر مسار تاريخي طويل، ورغم كل ذلك هنالك من اتهم مشروعة بتأثره بالمدرسة الاستشراقية وهذا يجعل فكره يتسم (بالحيرة والتناقض) وفي الوقت نفسه يجعل من رؤيته للنص الديني هي قراءة من خارج سياقه، لأنها من أنتاج حقل معرفي مختلف عن الثقافة الإسلامية، والنتيجة قدم مشروعه الاصلاحي المتمثل (بالعلمنة) كي يتفادى التأخر العربي الإسلامي، لأن الحداثة في الغرب قد فصلت بين (الدين والسياسة) اما عند جعيط فهي لا تفصل مع الدين، لاسيما وهو مدرك بأن (العلمانية والشرعية) الإسلامية لا يجتمعون .

يرى جعيط بالإمكان اعادة بناء حضارة على منوال الحضارات الكبرى ومن ثم مقارنتها بالغرب المتقدم، وذلك لعدم وجود ابداع في العلم والتكنولوجيا والادب وان كانت هنالك ابداعات فهي ليست عميقة أو عظيمة ولا تستحق ان نطلق عنها ابداع، إذ اصبحنا حضارة استهلاك، لذلك فأمتلك تراث مترج في الشخصية من (لغة ودين وثقافة) موروث في بقاع العالم العربي لا يمنع في بناء ثقافة حديثة بحيث نعطيها طابعاً خاصاً بنا ونابعاً من شخصيتنا، وهذا الامر لا يكون إلا بالالتحام بين (الحضارة والثقافة)، بمعنى لو وجدت الحضارات لأبدعت معها الثقافات .

يرى ضرورة اعادة تحديث الانسان العربي بغية اعادة هيكليته ويكون بالتوجه نحو الرقي

والتقدم بوساطة ابداع ثقافة مميزة بوصفه كائناً عاقلاً وذات فكر وابداع يمتلك ما يدعو الى التقدم من مؤهلات خاصة ويكون كل هذا بعقلنة سياسية واجتماعية معاً عبر التنظيم والعمل .

المشروع الحضاري برأي جعيط هو اصلاح الإنسان وقلب للقيم لإدخال الحداثة التي من خلالها تتجاوز القديم لأحداث التغير الجذري بوساطة الدولة التي تجمع بين ابداعية ومستقلة في الاقتصاد وبرجوازية (شبه رأسمالي) أي ضرورة إحداث التوازن بينهم .

لا يمكن الوصول الى ما يطمح اليه جعيط إلا عبر المراجعة للثلاثي المهم لمشروع العقلنة (الدين، الإنسان، العلائق بين الدولة والمجتمع)، فمن خلال هذه المراجعة للمحاور تتضح رؤية جديدة للإسلام، وكذلك للإنسان من خلال ظهور إنسان جديد

(معقلن)، وهنا سوف ترسم علاقة الدولة والمجتمع نحو مستقبل أفضل .

الهوامش

*الحداثة : رغم وجود صعوبة في تحديد مدلولها، وليس من السهل الوقوف على تعريف شامل لها، وذلك لتشعب المجالات التي يتردد عليها هذا المصطلح واختلاف الرؤى والمواقف بين الباحثين، ووفقاً لميدان ممارستها فهي بشكلها العام توصف بأنها منهج فكري يتبنى التجديد مع الاصرار على رفض الصلة بالموروث القديم، علماً أن بدايات هذا المصطلح كانت مع أواخر القرن التاسع عشر الى منتصف القرن العشرين، فكل فن من الفنون أو أي علم من العلوم الانسانية اصبح ينادي بالحداثة ويدعو إليها ويحث عليها لمزيد من التفصيلات يراجع : ابن منظور، لسان العرب، حققه عبدالله علي الكبير و محمد احمد حسب

الله و هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، ج ١، القاهرة (د.ت)، ص ٧٩٦ ويقارن : الفيروز ابادي، القاموس المحيط، حققه انس محمد الشامي وزكريا جابر احمد، دار الحديث للنشر، القاهرة ٢٠٠٨،

ص ٣٣٦ وكذلك : جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج ١، (د.ط)، بيروت ١٩٨٢، ص ٤٥٤ .

(١) ينظر : هشام جعيط : الشخصية العربية والمصير العربي، نقله الى العربية المنجي الصيادي، دار الطليعة للطباعة، ط ٣، بيروت ٢٠٠٨، ص ١١١ ولمزيد من التفاصيل يراجع : عبدالوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق للنشر، ط ١، القاهرة ٢٠٠٢، ص ٧٦ وما بعدها .

(٢) هشام جعيط : الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١١ ولمزيد من التفصيلات يراجع : محمد الغيلاني، ملامح المشروع الايديولوجي في فكر هشام جعيط (التاريخ والتقدم) ندوة فكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ٢٠٢١، ص ٤٧ وكذلك، محمد المزوغي، منطق المؤرخ، منشورات الجمل، ط ١، بيروت ٢٠١٤، ص ٦٧ .

(٣) هشام جعيط : الشخصية العربية، ص ١١١ ولمزيد من التفصيلات يراجع : محمد الرحمني، العلمانيون في تونس، مركز نماء للبحوث، ط ١، بيروت ٢٠١٣، ص ٥٥ .

(٤) هشام جعيط : أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للنشر، ط ١، بيروت ٢٠٠٠، ص ١٣ ويراجع كتابه الآخر : الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١١ ويقارن : محمد الرحمني، العلمانيون في تونس، ص ٦٢ .

(٥) ينظر : هشام جعيط، الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١٢ ولمزيد من التفصيلات يراجع : محمد الرحمني، العلمانيون في تونس، ص ٦٢ .

(٦) هشام جعيط : الشخصية العربية، ص ١١١ وايضاً ينظر كتابه الآخر : أزمة الثقافة، ص ٢٣ .

(٧) ينظر : هشام جعيط، الشخصية العربية والمصير

العربي، ص ١٢١ وينظر كتابه الآخر: الفتنة جدلية الدين والسياسة، دار الطليعة للنشر، ط١، بيروت ١٩٩١، ص ١١.

(٨) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١٣٨ ويراجع أيضاً كتابه الآخر: في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة للطباعة، ط١، بيروت ٢٠٠٧، ص ٢٨.

(٩) هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، ص ٢٧ ولمزيد من التفاصيل يراجع: بوزيرة عبد السلام، نقد الحداثة، مكتبة مؤمن قریش، ط١، لبنان ٢٠١١، ص ٣٢ وما بعدها.

(١٠) هشام جعيط: الشخصية العربية، ص ٧٩ وما بعدها وينظر كتابه الآخر: أزمة الثقافة الإسلامية، ص ١٣ ويقارن: توفيق رشد، تقدم اليابان، تأخر العرب (التاريخ والتقدم) ندوة فكرية، ص ١٥٩ وما بعدها.

(١١) هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، ص ٢٩ ولمزيد من التفاصيل يراجع: محمد رحي، ملامح المدرسة التاريخية المغاربية في كتابات «ابو القاسم سعد الله، عبدالله العروي، هشام جعيط» دراسة تاريخية وفكرية مقارنة، اطروحة دكتوراه، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر ٢٠١٥، ص ٢٨٠ وما بعدها.

(١٢) هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، ص ١٤ ولمزيد من التفاصيل يراجع: فتحي التريكي، الثقافة والهوية في فكر هشام جعيط (جدل الهوية والتاريخ) قراءات تونسسية في مباحث هشام جعيط، منشورات سوتيمديا، ط١، تونس ٢٠١٨، ص ١٤٠.

(١٣) هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، ص ٣١ ولمزيد من التفاصيل يراجع: طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب ٢٠٠٦، ص ٣٠ وما بعدها وكذلك: فتحي التريكي، الثقافة والهوية

في فكر هشام جعيط (جدل الهوية والتاريخ) قراءات تونسسية في مباحث الدكتور هشام جعيط، ص ١٤١. (١٤) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١٤ ولمزيد من التفاصيل يراجع: هاشم الميلاني، العلمانية المفتوحة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق ٢٠٢٠، ص ٢٨٩ وكذلك محمد الرحموني، العلمانيون في تونس، ص ٦٤.

(١٥) محمد اركون: العلمنة والدين، دار الساقي، ط٣، بيروت ١٩٩٦، ص ٥٩ ولمزيد من التفاصيل يراجع: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص ٨١ وما بعدها.

(١٦) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١٢٣ ولمزيد من التفاصيل يراجع: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص ٧٥ وكذلك: محمد الرحموني، العلمانيون في تونس، ص ٦٤.

(١٧) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١٤ ويقارن: محمد اركون، العلمنة والدين، ص ١٠٢ ويراجع: محمد المزوغي، منطق المؤرخ، ص ١٠.

(١٨) ينظر: محمد المزوغي، منطق المؤرخ، ص ٩ وما بعدها ولمزيد من التفاصيل يراجع: محمد الغيلاني، ملامح المشروع الايديولوجي في فكر هشام جعيط (التاريخ والتقدم) ندوة فكرية، ص ٤٩.

(١٩) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١٥ ويقارن: محمد المزوغي، منطق المؤرخ، ص ٩ وما بعدها.

(٢٠) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١٥.

(٢١) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١٦ ولمزيد من التفاصيل يراجع: هاشم الميلاني، العلمانية المفتوحة، ص ٢٩٢ وكذلك: محمد الغيلاني، ملامح المشروع الايديولوجي في

فكر هشام جعيط (التاريخ والتقدم) ندوة فكرية، ص ٥١.

(٢٢) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١٨ ولمزيد من التفصيلات يراجع: محمد الغيلاني، ملامح المشروع الايديولوجي في فكر هشام جعيط (التاريخ والتقدم)، ص ٥١ وما بعدها.

(٢٣) ينظر: عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ١٩٩٢، ص ٨١.

(٢٤) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١٧.

(٢٥) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١٨ ولمزيد من التفصيلات يراجع: محمد الغيلاني، ملامح المشروع الايديولوجي في فكر هشام جعيط (التاريخ والتقدم)، ص ٥٢.

(٢٦) هشام جعيط: الشخصية العربية، ص ١١٨ ولمزيد من التفصيلات يراجع: هاشم الميلاني، العلمانية المفتوحة، ص ٢٩٤.

(٢٧) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١٨ ولمزيد من التفصيلات يراجع: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ج ١، ط١، بيروت ٢٠١٣، ص ٤٠٥ وما بعدها.

(٢٨) ينظر: هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ص ١٣ وما بعدها ويراجع ايضاً كتابه الآخر: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١٨ وما بعدها.

(٢٩) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١٨ ولمزيد من التفاصيل يراجع: محمد الرحموني، العلمانيون في تونس، ص ٦٠.

* مفكر وشاعر وفيلسوف اسلامي هندي (١٨٧٧-١٩٣٨)، درس اللغة العربية والفارسية الى جانب

لغته الام (الأردية)، يطلق عليه الاب الروحي لباكستان، رحل الى اوروبا وعمل على نشر صورة حقيقة عن الإسلام هنالك بأسلوبه وشعرة البديع، اكمل دراسته العليا وحصل على الدكتوراه عام ١٩٠٨ لمزيد من التفصيلات يراجع: كامل محمد محمد عويضة، محمد اقبال شاعر وفيلسوف الإسلام، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ١٩٩٤، ص ٢٩ وما بعدها وكذلك: احمد معوض، العلامة محمد اقبال حياته وأثره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، القاهرة ١٩٨٠، ص ٩ وما بعدها.

(٣٠) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١٨ ويقارن: محمد اقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عرس، تقديم الشيماء الدمرداش العقالي، دار الكتاب المصري، القاهرة ٢٠١١، ص ٢٥٧ وما بعدها وكذلك يراجع: عبدالوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص ٧٣ وما بعدها.

(٣١) هشام جعيط: الشخصية العربية، ص ١١٩ ولمزيد من التفصيلات يراجع: عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص ٨٠.

(٣٢) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية، ص ١١٩ ولمزيد من التفصيلات يراجع: علي حرب، مداخلات مباحث نقدية حول اعمال محمد عابد الجابري - حسين مروة - هشام جعيط- عبدالسلام بن عبد العالي - سعيد بن سعيد، ص ١٩١ وما بعدها وكذلك: هاشم الميلاني، العلمانية المفتوحة، ص ٢٩٧.

(٣٣) هشام جعيط: الشخصية العربية، ص ١٢٠ وينظر ايضاً كتابه الآخر: اوروبا والإسلام، دار الطليعة للنشر، ط٢، بيروت ٢٠٠١، ص ٣٩ ويقارن: محمد الرحموني، العلمانيون في تونس، ص ٥٩.

(٣٤) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية، ص ١١٨ ولمزيد من التفصيلات يراجع: عزمي بشارة، الدين

والعلمانية في سياق تاريخي، ص ٤٢٠ وما بعدها.

(٣٥) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١٣١.

(٣٦) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١٨٧ ولمزيد من التفصيلات يراجع: فتحي التريكي، الثقافة والهوية في فكر هشام جعيط (جدل الهوية والتاريخ) قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط، ص ١٤٣.

(٣٧) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١١.

(٣٨) المرجع نفسه، ص ١٤٥ ويقارن: عبدالله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي، ط ١٠، المغرب ٢٠١٤، ص ٢٢٥ وما بعدها.

(٣٩) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية، ص ١٤٥ ويقارن: عبدالمجيد الشرفي، الحداثة والثورة والإسلام، دار الجنوب للنشر، تونس ٢٠١١، ص ١٥ وما بعدها.

(٤٠) هشام جعيط: الشخصية العربية، ص ١٤٦ ويقارن: فتحي التريكي، الثقافة والهوية في فكر هشام جعيط (جدل الهوية والتاريخ) قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط، ص ١٤٣ ولمزيد من التفصيلات يراجع: هاشم الميلاني، العلمانية المفتوحة، ص ٣٠٥.

(٤١) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية، ص ١٤٦ ولمزيد من التفصيلات يراجع: فتحي التريكي، الثقافة والهوية في فكر هشام جعيط (جدل الهوية والتاريخ) قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط، ص ١٤٣.

(٤٢) هشام جعيط: الشخصية العربية، ١٥١ ولمزيد من التفصيلات يراجع: محمد الغيلاني، ملامح المشروع الايديولوجي في فكر هشام جعيط، ص ٥٩ وكذلك: فتحي التريكي، الثقافة والهوية في فكر

هشام جعيط (جدل الهوية والتاريخ) قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط، ص ١٤٤.

(٤٣) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية، ص ٢٢٣ وما بعدها وينظر كتابه الآخر: أزمة الثقافة الإسلامية، ص ٢٣ ولمزيد من التفصيلات يراجع: محمد الغيلاني، ملامح المشروع الايديولوجي في فكر هشام جعيط (التاريخ والتقدم) ندوة فكرية، ص ٦٠.

(٤٤) هشام جعيط: الشخصية العربية، ص ١٥٣ ولمزيد من التفصيلات يراجع: فتحي التريكي، الثقافة والهوية في فكر هشام جعيط (جدل الهوية والتاريخ) قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط، ص ١٤٢.

(٤٥) هشام جعيط: الشخصية العربية، ص ١٥٤ وينظر كتابه الآخر: أوروبا والإسلام، ص ٢٤.

(٤٦) هشام جعيط: الشخصية العربية، ص ٥١ ولمزيد من التفصيلات يراجع: لطفي عيسى، سؤال الانتماء ورهان التنوع الثقافي (جدل الهوية والتاريخ) قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط، ص ١٥٥ وما بعدها.

(٤٧) ينظر: هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١٦٨.

(٤٨) هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، ص ١٨.

(٤٩) هشام جعيط: الشخصية العربية، ص ١٩٧ ولمزيد من التفصيلات يراجع: ماكس فايبر، الاقتصاد والمجتمع، ترجمة محمد التركي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ٢٠١٥، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٥٠) هشام جعيط: الشخصية العربية، ١٩٨ ولمزيد من التفصيلات يراجع: محمد الغيلاني، ملامح المشروع الايديولوجي في فكر هشام جعيط (التاريخ والتقدم) ندوة فكرية، ص ٦٥.

(٥١) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية، ١٩٨ ويقارن : عبدالله العروي، مفهوم الدولة، ص ١٩٦ وما بعدها .

(٥٢) هشام جعيط: الشخصية العربية، ص ١٩٩ ولمزيد م التفاصيل يراجع: محمد الغيلاني، ملامح المشروع الايديولوجي في فكر هشام جعيط(التاريخ والتقدم)، ص ٦٥.

(٥٣) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية، ص ١٩٩ ولمزيد من التفاصيل يراجع: مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ص ١٣٠ وما بعدها.

(٥٤) هشام جعيط: الشخصية العربية، ص ٢٠٠ ولمزيد من التفاصيل يراجع: ماكس فايبر، الاقتصاد والمجتمع، ص ١١٥.

(٥٥) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية، ص ٢٠٢ ويراجع ايضاً كتابه الآخر: في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص ٢٠٧ وما بعدها.

(٥٦) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية والمصير العربي، ص ٢٠٦ وما بعدها وينظر ايضاً كتابه الآخر: أزمة الثقافة، ص ١١٣ ولمزيد من التفاصيل يراجع: محمد الغيلاني، ملامح المشروع الايديولوجي في فكر هشام جعيط، ص ٦٨.

(٥٧) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ٢١١.

(٥٨) ينظر: هشام جعيط، الشخصية العربية والمصير العربي، ص ٢١١ ولمزيد من التفاصيل يراجع: محمد الغيلاني، ملامح المشروع الايديولوجي في فكر هشام جعيط، ص ٦٩.

(٥٩) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ٢١٣ وينظر ايضاً كتابه الآخر: اوربا والإسلام، ص ٩٨ ولمزيد من التفاصيل يراجع :

محمد الغيلاني، ملامح المشروع الايديولوجي في فكر هشام جعيط، ص ٦٩ .

(٦٠) هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، ص ١٢٧ ويراجع ايضاً كتابه الآخر: اوربا والإسلام، ص ٩٨ وما بعدها ويقارن : عبدالله العروي، مفهوم الدولة، ص ١٠٦ وما بعدها.

(٦١) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ص ١٠٨ ولمزيد من التفاصيل يراجع: محمد الشيخ، في أزمة الثقافة الإسلامية(التاريخ والتقدم) ندوة فكرية، ص ٤٥ وما بعدها.

قائمة المصادر والمراجع :

- المصادر

١- أقبال، محمد : تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عرس، تقديم الشيماء الدمرداش العقالي، دار الكتاب المصري، القاهرة ٢٠١١.

٢- فايبر، ماكس :الاقتصاد والمجتمع، ترجمة محمد التركي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ٢٠١٥.

-المراجع :

١- اركون، محمد : العلمنة والدين، دار الساقى، ط٣، بيروت ١٩٩٦.

٢- رحموني، محمد : العلمانيون في تونس، مركز نماء للبحوث، ط١، بيروت ٢٠١٣.

٣- عظمة، عزيز : العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ١٩٩٢.

٤- شرفي، عبد المجيد : الحداثة والثورة والإسلام، دار الجنوب للنشر، تونس ٢٠١١.

٥- عروي، عبدالله :مفهوم الدولة، المركز الثقافي، ط١٠، المغرب ٢٠١٤.

٦- مزوغي، محمد : منطق المؤرخ، منشورات

١٩- مجموعة مؤلفين : (جدل الهوية والتاريخ)

قراءات تونسية في مباحث هشام جعيط، منشورات
سوتيمديا، ط١، تونس ٢٠١٨.

٢٠- مجموعة مؤلفين: (التاريخ والتقدم) ندوة
فكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١،
بيروت ٢٠٢١.

- المعاجم والموسوعات

١- ابن منظور : لسان العرب، حققه عبدالله علي الكبير
ومحمد احمد حسب الله و هاشم محمد الشاذلي، دار
المعارف، ج١، القاهرة (د.ت).

٢- الفيروز ابادي : القاموس المحيط، حققه انس محمد
الشامي وزكريا جابر احمد، دار الحديث للنشر،
القاهرة ٢٠٠٨.

٣- جميل صليبا : المعجم الفلسفي، دار الكتاب
الليباني، ج١، (د.ط)، بيروت ١٩٨٢.

٤ - محمد رحاي، ملامح المدرسة التاريخية المغربية في
كتابات « ابو القاسم سعد الله، عبدالله العروي، هشام
جعيط» دراسة تاريخية وفكرية مقارنة، اطروحة
دكتوراه، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر ٢٠١٥.

الجمال، ط١، بيروت ٢٠١٤.

٧- مسيري، عبدالوهاب: العلمانية الجزئية والعلمانية
الشاملة، دار الشروق للنشر، ط١، القاهرة ٢٠٠٢.

٨- ميلاني، هاشم، العلمانية المفتوحة، المركز
الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق ٢٠٢٠.

٩- بشارة، عزمي: الدين والعلمانية في سياق
تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسة
السياسيات، ج١، ط١، بيروت ٢٠١٣.

١٠- حرب، علي : مداخلات مباحث نقدية حول اعمال
محمد عابد الجابري - حسين مروة - هشام جعيط-
عبدالسلام بن عبد العالي - سعيد بن سعيد، دار
الحدائق للنشر، ط١، بيروت ١٩٨٥.

١١- جعيط، هشام: الفتنة جدلية الدين والسياسة، دار
الطليلة للنشر، ط١، بيروت ١٩٩١.

١٢- جعيط، هشام: أزمة الثقافة العربية، دار الطليعة
للنشر، ط١، بيروت ٢٠٠٠.

١٣- جعيط، هشام : اوربا والإسلام، دار الطليعة
للنشر، ط٢، بيروت ٢٠٠١.

١٤- جعيط، هشام: في السيرة النبوية تاريخية الدعوة
المحمدية، دار الطليعة للطباعة، ط١، بيروت
٢٠٠٧.

١٥- جعيط، هشام : الشخصية العربية والمصير
العربي، نقله الى العربية المنجي الصيادي، دار
الطليعة للطباعة، ط٣، بيروت ٢٠٠٨.

١٦- عبدالرحمن، طه: روح الحدائق المدخل الى تأسيس
الحدائق الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب
٢٠٠٦.

١٧- عبد السلام، بوزيرة: نقد الحدائق، مكتبة مؤمن
قريش، ط١، لبنان ٢٠١١.

١٨- ضاهر، مسعود، النهضة العربية والنهضة
اليابانية، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت .

Modernity and the problematic reference

Hisham Jait as a model

Prof. DrSabah Hamoodi Al-Muaini

Research: Rana Hussein Jouhi

Abstract

In our research entitled (Modernity and the Problematic of the Reference Hisham Jait as a model), Jaait (٢٠٢١-١٩٣٥) revolutionized the term (modernity), because he found that all its ideas that emanated from it are nothing but an address to the religious heritage, so he took it upon himself to write that down in his writings, especially what revolved around the honorable prophetic biography and in a manner consistent with the orientalist approach that aims primarily at the rooting of secular visions that see that the future of religions is heading towards irreligiosity, because that It is not compatible with science and modernity, which is the vision that Jait espouses. As his vision began to be determined by understanding the problem of (heritage and modernity) in order to determine through them the Arab destiny, how to overcome backwardness and decline, and to find a way through which the Arabs return to history and contribute to activating their civilized role in the human march to get out of the reality of the crisis, that is what we try to study in our research .

key words:Modernit-secularization-secularization of Sharia-secularization of ethics -rationalization of the individual - rationalization of society -rationalization of the state